

Kirche und Staat im Ausgang der Moderne

von Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld

Hermann Josef Pottmeyer verdanken wir den Nachweis, wie sehr sich die katholische Kirche in der Auseinandersetzung mit den Entwicklungstendenzen der Neuzeit am Modell ihres Widersachers, dem säkularen Staat, orientiert hat¹. Indem sie gleichzeitig ihre Ähnlichkeit (als *societas perfecta*) und ihre Unterschiedlichkeit (als ausschließlich geistliche Macht) betonte, hat sie entscheidend dazu beigetragen, daß in den meisten fortgeschrittenen Industrieländern ein vergleichsweise autonomer Bereich der Religion entstanden ist, so daß wir aus der Perspektive einer differenzierungstheoretischen Gesellschaftstheorie von einem religiösen Teilsystem der Gesellschaft sprechen können. Entsprechend den unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen und konfessionellen Verhältnissen variiert dennoch die Verhältnisbestimmung von Religion, Staat und Gesellschaft von Land zu Land. Die nachfolgenden Überlegungen orientieren sich an Deutschland, wo die staatskirchenrechtlichen Verhältnisse aus kirchlicher Sicht als besonders günstig gelten dürfen. Angesichts des offensichtlichen Rückgangs der Kirchenverbundenheit in den alten Bundesländern und des Beitritts der weitgehend entkirchlichten neuen Bundesländer stellt sich die Frage, wie weit das etablierte Verhältnis auch im Hinblick auf die Zukunft noch tragfähig ist. Man sollte diese Frage nicht den Politikern überlassen, sondern sie als eine Herausforderung für das Nachdenken der Kirchen über sich selbst verstehen. Dieses Nachdenken vollzieht sich theologisch als Fundamentaltheologie und Ekklesiologie, und zu beiden Bereichen haben die Schriften Pottmeyers wesentliche Beiträge geliefert.

I.

Um das Verhältnis von Kirche und Staat war es in den letzten zwei Jahrzehnten in der alten Bundesrepublik auffallend still geworden. In den 70er Jahren erschienen zwar noch einige bedeutende systematisierende Werke, die sozusagen den Stand der Dinge, wie sie sich in den 50er und frühen 60er Jahren entwickelt hatten, festschrieben. In den 80er Jahren finden sich jedoch fast nur noch historisierende Studien. Man hatte offensichtlich ein Verhältnis gefunden, mit dem Kirchen und Politik gut leben konnten, ein Verhältnis, das zwar nicht von allen Autoren gleich interpretiert wird, aber

¹ Vgl. H.J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, Mainz 1975, bes. 388ff.

im Kern auf der wechselseitigen Anerkennung zweier hinsichtlich ihrer Aufgabenstellung verschiedener, aber gleich bedeutungsvoller Partner beruhte. Ausdruck dieses von Paul Mikat etwas zweideutig als ‚Parität‘ bezeichneten Verhältnisses war das Kirchenvertragsrecht: „Soweit Fragen, die das Verhältnis zu den Kirchen betreffen, in staatlichen Rechtsnormen geregelt werden, geschieht dies in aller Regel aufgrund vorheriger Absprache des Inhalts mit den Kirchen. Nicht mehr die einseitige staatliche Rechtsetzung, sondern Vertrag und Vereinbarung sind damit — meist auch der Form, zumindest aber der Sache nach — die typischen Gestaltungsformen des heutigen Staatskirchenrechts. Das bedeutet indessen nicht, daß der Staat nicht zu einseitiger Regelung oder Entscheidung befugt sei.“² Ohne auf ihre Gesetzgebungskompetenz zu verzichten, hat somit die Bundesrepublik mit Unterstützung des Bundesverfassungsgerichts ein gegenüber der Weimarer Zeit wesentlich entkrampfteres, insgesamt als positiv zu bezeichnendes Verhältnis zu ihren Kirchen gefunden, das Ernst-Wolfgang Böckenförde als „Balancierte Trennung von Staat und Kirche“ beschreibt: „Die Trennung, um die es dabei geht, ist nicht eine einseitige, die die Kirche in Abhängigkeit vom Staat bringt, sondern eine zweiseitige, die Staat und Kirche durch ihre organisatorisch-institutionelle Entflechtung zur Selbständigkeit und Unabhängigkeit im Verhältnis zueinander verhilft.“³ Zwar bleiben die Kirchen den staatlichen Gesetzen unterworfen, jedoch nur insoweit, als dadurch die Kirchen nicht „in ihrer Besonderheit als Kirche härter, ihr Selbstverständnis, insbesondere ihren geistlich-religiösen Auftrag beschränkend“ betroffen sind (BVerfGE 42, 312). Es wird ihnen im Anschluß an Art. 137 der Weimarer Reichsverfassung ein öffentlich-rechtlicher Status zugebilligt, der das Recht zur Ordnung ihrer eigenen Angelegenheiten beinhaltet. Gleichzeitig stehen ihnen privilegierte Formen des Zugangs zur Politik offen, wie nicht zuletzt die Existenz der katholischen Büros zeigt. Der politische Einfluß der Kirchen vollzieht sich also nicht nur auf dem Wege der ihren Grundsätzen verpflichteten Bürger und Politiker, die sich beispielsweise zu Vereinen, Verbänden oder Parteien zur Verfolgung ihrer Interessen zusammenschließen können, sondern darüber hinaus in der Form einer *körperschaftlichen Repräsentation*, die im wesentlichen den Kirchenleitungen besondere Chancen sichert, Gehör zu finden. Trotz gelegentlicher politischer Initiativen, diesen Zustand im Sinne einer entschiedeneren Trennung — genauer gesagt: im Sinne eines Statusverlustes der Kirchen im Verhältnis zum Staat — zu ändern, hat sich dieses Verhältnis bis heute in bemerkenswerter — und wie gesagt *stiller* — Weise aufrecht erhalten lassen. Offensichtlich besteht auf beiden Seiten kein Inter-

² K. Hesse, Art. „Kirche und Staat“, in: Evangelisches Staatslexikon, 3. Aufl. Stuttgart 1987, Bd. 1, Sp. 1566.

³ E.-W. Böckenförde, Staat — Gesellschaft — Kirche, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd. 15, Freiburg 1982, 64.

esse an der Änderung dieses im internationalen Vergleich ziemlich einmaligen Zustandes.

Die *historischen Wurzeln* dieses Verhältnisses liegen zum einen im Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche, die seit dem den Investiturstreit beendenden Wormser Konkordat (1122) an der Gleichrangigkeit von ‚*Imperium*‘ und ‚*Sacerdotium*‘ festgehalten hat. In der Auseinandersetzung zwischen der Kirche und dem entstehenden Nationalstaat diente dann die Lehre, die Kirche sei gleichermaßen ‚*Societas Perfecta*‘, das heißt autark und autonom, zur Rechtfertigung der Gleichrangigkeit, die sich allerdings formal der Konkordate als Verträgen zwischen souveränen Staaten bediente. Die zweite Wurzel ist das evangelische Landeskirchentum, für das nach seiner Abschaffung durch die Weimarer Reichsverfassung ein funktionales Äquivalent gefunden werden mußte. Aber durch die Jahrhunderte hindurch blieb das Verhältnis von Kirche und Staat spannungsgeladen. Das harmonische Einvernehmen in der alten Bundesrepublik beruhte auf der außerordentlichen Konstellation der Nachkriegszeit, als die Staatlichkeit durch das Dritte Reich an Legitimität verloren und die neuentstehende Demokratie noch nicht konsolidiert war. Die Überwindung des parteipolitischen Konfessionalismus durch die Gründung der CDU und der bedeutende Einfluß überzeugter Christen nicht nur in dieser Partei, sondern auch in der SPD, hat zweifellos zu diesen Verhältnissen beigetragen.

Ernsthaft in Frage gestellt wurde dieses Verhältnis eigentlich nur einmal, nämlich im Zuge der Verhandlungen über den Einigungsvertrag. Zwar war der Rechtsstatus der Kirchen in der ehemaligen DDR vergleichsweise günstig geblieben, aber seine praktische Handhabung war von politischen Konjunkturen abhängig und blieb daher stets prekär⁴. Die staatlich eingezogene Kirchensteuer war in den 50er Jahren abgeschafft und die Kirchen auf freiwillige Beiträge ihrer Mitglieder verwiesen worden. Der Anteil der Kirchenmitglieder ging zudem stark zurück und betrug 1990 nur noch etwa 30% der Bevölkerung — 25% Protestanten und 5% Katholiken. Die Absicht, auch in den neuen Bundesländern eine staatlich administrierte Kirchensteuer einzuführen, stieß auf vielfältig motivierten Widerstand. Aber wie in den übrigen Gesellschaftsbereichen setzte sich auch hier das Organisationsmodell der alten Bundesländer durch, und mittlerweile ist auch in dieser Hinsicht wiederum die Stille eingekehrt.

⁴ Einen nüchternen Überblick über das wechselhafte Verhältnis zwischen den evangelischen Kirchen und dem DDR-Staat gibt nunmehr D. Pollack, *Kirche in der Organisationsgesellschaft*, Habilitationsschrift, Leipzig 1993.

II.

Die Problemlosigkeit der staatskirchenrechtlichen Verhältnisse kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß seit den 60er Jahren in den alten Bundesländern ein ebenso geräuschloser Prozeß zunehmender Entfremdung von den Kirchen im Gange ist. Er ließe sich durch zahlreiche Statistiken erhärten, ich begnüge mich mit der Skizzierung der Haupttendenzen: Rückgang der Häufigkeit des Gottesdienstbesuches in beiden Konfessionen, insbesondere in der nachwachsenden Generation, und dementsprechend zunehmende Überalterung der Gottesdienstgemeinden. Rückläufige Kirchenbindungen und zunehmende Angleichung der Auffassungen der Kirchenfernen an die Auffassungen derjenigen, die keiner Konfession angehören. Während in den Nachkriegsjahrzehnten deutliche Einstellungsunterschiede zwischen Katholiken und Protestanten auch in nicht-religiösen Fragen feststellbar waren, die Konfession also eine wichtige Erklärungsvariable politischen und sozialen Verhaltens darstellte, spielt heute für die meisten Lebensbereiche nicht mehr die Konfession, sondern das Ausmaß der expliziten Religiosität und Kirchenverbundenheit die entscheidende Rolle: Gläubige Katholiken und Protestanten ähneln sich heute stärker in ihren Einstellungen und ihrem Verhalten als kirchenverbundene Katholiken einerseits und kirchendistanzierte Katholiken andererseits. In beiden Konfessionen wird der Kreis der Kirchenverbundenen jedoch kleiner, insbesondere unter den Jugendlichen. Damit sinken unter den Bedingungen der gegenwärtig praktizierten weltanschaulichen Offenheit der Erziehungsprozesse und verstärkt durch die Bedeutung massenmedialer Kommunikation die Chancen einer wirksamen Glaubensweitergabe überproportional: Je weniger gläubige Altersgenossen ein Jugendlicher in seiner Umgebung findet, desto schwieriger wird es für ihn(oder sie) selbst unter den Bedingungen eines christlichen Elternhauses, diesen Glauben zu stabilisieren⁵.

In dieser Perspektive ist es eher überraschend, daß der Anteil der Kircheng Austritte bis in jüngster Zeit nicht höher gewesen ist. Ob der starke Anstieg seit der Wiedervereinigung durch die Kirchensteuerrückstellungen ausgelöst wurde und ein vorübergehendes Phänomen bleibt, oder ob die soziale Selbstverständlichkeit der Konfessionslosigkeit in den neuen Bundesländern auch auf die alten abfärbt, muß die Zukunft zeigen. Es erscheint keineswegs als unwahrscheinlich, daß wir auch in der Bundesrepublik ähnlich wie in den Niederlanden für die Zukunft mit einem politisch und kulturell erheblichen Anteil an Konfessionslosen rechnen müssen, da die soziale Selbstverständlichkeit der Kirchenzugehörigkeit zurückgeht. Wenigstens am Rande sei auch auf die wachsende Bedeutung der Muslime

⁵ Für einen differenzierteren Überblick vgl. F.-X. Kaufmann / B. Schäfers (Hrsg.), Religion, Kirche und Gesellschaft in Deutschland (Gegenwartskunde Sonderheft 5), Opladen 1988; K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg/Br. 1992, bes. 43ff.

in Deutschland hingewiesen, deren Bevölkerungsanteil derzeit etwa 3% erreicht.

Bei der *Deutung* der skizzierten Trends ist allerdings Vorsicht am Platze. Wie bereits angedeutet, war das religiöse Interesse in den Nachkriegsjahren besonders hoch, wesentlich höher als in der Weimarer Zeit. Generationsmäßig erscheinen die Jahrgänge von ca. 1920 bis 1935 als besonders kirchlich und religiös. Sie wurden am stärksten durch die Kriegs- und Nachkriegsjahre in ihrer Jugend geprägt, in denen in Deutschland viele Menschen die vielfältig erfahrene Not religiös verarbeiteten. Eine einfache Erklärung — etwa „Not lehrt beten“ — für die beobachtbaren Schwankungen religiöser Aktivität in der neuzeitlichen Geschichte Europas gibt es jedoch nicht. Deutlich ist allerdings, daß Volksreligiosität stets auch mit sozialer Kontrolle verbunden war, die häufig von politischen Einflüssen überlagert wurde. So fallen etwa die hohen Kirchenaustrittszahlen bei den deutschen Protestanten in den Jahren 1933 bis 1935 auf. In den meisten Staaten Europas herrschte überdies bis weit in die Neuzeit hinein ein mehr oder weniger ausgeprägtes Staatskirchentum, welches den Kirchenaustritt mit so hohen Nachteilen versah, daß er schon fast eines gewissen Heroismus bedurfte. Mit der allmählichen Durchsetzung der Kultus- und Religionsfreiheit wurden die Religionsgemeinschaften stärker auf sich selbst gestellt, und sie müssen nun grundsätzlich selbst für die Anhänglichkeit ihrer Mitglieder sorgen. Eben dies entspricht auch unserem freiheitlichen Verständnis von Religion und beinhaltet natürlich auch die Möglichkeit des ungehinderten Kirchenaustritts.

Was also die gegenwärtige Situation in der Bundesrepublik auszeichnet oder auch besonders bedenklich — oder zum mindesten bedenkenswert — macht, ist der Umstand, daß unter den Bedingungen der besonderen staatlichen *Begünstigung* des kirchlichen Eigenlebens, wie es der herrschenden staatskirchenrechtlichen Verfassung entspricht, dennoch eine wachsende *Entfremdung* von den Kirchen stattfindet⁶. Nach dem Abflauen der Studentenbewegung seit Mitte der 70er Jahre hat sich Kirchenkritik in der Bundesrepublik kaum mehr artikuliert, sondern es herrschte wiederum eine grundsätzlich wohlwollende Stimmung gegenüber den Kirchen bis Ende der 80er Jahre vor, was ja auch im erneuten Absinken der Kirchenaustritts-

⁶ Ein besonders augenfälliges Symptom ist der publizistische Erfolg eines so unfundierten und zudem aus Amerika importierten Buches wie der Schrift „Verschlußsache Jesus“ (von M. Bagnant und R. Leigh, München 1991), die trotz fundierter Kritik aus allen Konfessionen und auch von jüdischer Seite monatelang die Bestsellerlisten beherrschte. Zweierlei ist daran bemerkenswert: Zum einen das Interesse, das ein so abseitiges Thema wie die Qumranrollen überhaupt zu erwecken vermag, was auf nach wie vor vorhandene Sensibilitäten hinsichtlich religiöser Themen hinweist, und zum anderen eben der Erfolg gerade dieses ‚Verdächtigungsbuches‘, das die katholische Theologie und den Vatikan gleichermaßen ins Zwielicht rückt. Soweit erkennbar beruhte dieser publizistische Erfolg nicht primär auf einer nachhaltigen Propagierung durch die öffentlichen Medien. Das Buch traf offensichtlich auf eine kollektiv verbreitete Bewußtseinslage, die gerade solche ‚Enthüllungen‘ für interessant befand.

zahlen zum Ausdruck kam. Obwohl sich seit Beginn der 80er Jahre in der Bundesrepublik ein erneutes öffentliches Interesse an religiösen Fragen beobachten läßt ist es jedoch *beiden* großen Volkskirchen bisher nicht gelungen, dieses religiöse Interesse in eine gesteigerte kirchliche Kommunikation umzumünzen. Auch haben sich keine namhaften christlichen Bewegungen außerhalb der Großkirchen gebildet, die Freikirchen oder zum Beispiel die Charismatiker blieben marginale Erscheinungen. Das religiöse Interesse wählte sich vielmehr Themen wie die asiatischen Religionen, New Age oder neuerdings die Gnosis, ja sogar das mythische Denken wurde wieder zum Programm erhoben. Auch innerhalb der Kirchen wuchs das Interesse an ‚alternativen‘ religiösen Strömungen, die im Laufe der Kirchengeschichte unterdrückt worden waren. Die Häresie erscheint interessanter als die Orthodoxie. Nietzsches Diktum „Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist — daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt“ trifft zum mindesten wesentliche Teile der neueren Entwicklung. Und wo schon nicht die theistische, so gerät doch zum mindesten die kirchliche Antwort in ein Klima des Mißtrauens.

III.

Den Hintergrund der skizzierten religiösen Bewußtseinslage bildet eine kulturelle Konstellation, zu deren Kennzeichnung sich seit einem Jahrzehnt das Wort ‚Postmoderne‘ eingebürgert hat —, es bleibe dahingestellt, ob wir uns noch in der Moderne oder schon jenseits ihrer, nämlich in der Postmoderne befinden — die epochale Abgrenzung ist ebenso unscharf wie der Begriff selbst. Es sei lediglich der Punkt hervorgehoben, auf den es hier ankommt: Wir leben in einer Zeit, die *allen* bisherigen Globalerklärungen, allen *umfassenden* Deutungsansprüchen mißtraut. Hierauf macht der Theoretiker der Postmoderne J.F. Lyotard aufmerksam, wenn er vom Ende aller großen Erzählungen spricht⁷. Das gilt für den posthegelianischen Vernunftglauben ebenso wie für den sozialistischen Planungsglauben und den liberalen Freiheitsglauben, und es gilt eben auch für die konfessionellen Weltanschauungen, ja sogar für den Glauben an den wissenschaftlichen Fortschritt. Es dominiert ein Bewußtsein der unüberschaubaren Komplexität der Wirklichkeit, welche je nach Temperament als Chance oder als Last erfahren wird. In reflektierterer Form erscheint die Wirklichkeit als durch unterschiedliche Rationalitäten oder ‚teilsystemische Logiken‘ geordnet, wobei die Einseitigkeit dieser Logiken und der mit ihnen verbundenen Institutionen — zum Beispiel der Wirtschaft, des Rechts, der Wissenschaft oder auch der Religion — nur noch punktuell durch eine ‚transversale Vernunft‘ vermittelt werden können⁸.

⁷ J.F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz /Wien 1986.

⁸ Vgl. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 2. Aufl. Weinheim 1988, 295ff.

Versucht man, den weltanschaulichen Bewußtseinsumschlag genauer zu fassen, den das Aufkommen des Begriffes ‚Postmoderne‘ anzeigt, so lassen sich drei wesentliche Elemente ausmachen⁹:

1. Ausgelöst vor allem durch die Umweltproblematik hat sich ein Bewußtsein von der *Endlichkeit aller Ressourcen* und von der *Beschränktheit* der wirtschaftspolitischen Gestaltungsmöglichkeiten durchgesetzt, das auffallend mit dem ökonomischen — bald marktwirtschaftlich, bald keynesianisch fundierten — Fortschrittsoptimismus der Nachkriegszeit kontrastiert.
2. Nicht nur der ökonomische, auch der *intellektuelle Fortschrittsoptimismus*, der sich zuletzt in der Gesellschaftskritik der Studentenbewegung äußerte, ist *zusammengebrochen*. Die Intellektuellen üben nunmehr selbst „Kritik am Universalitätsanspruch der Vernunft und dem darin implizierten Rechtfertigungszwang für Handlungen und Institutionen“ (Berger). An die Stelle universalistischer Kriterien tritt erneut der auch von der Romantik gegenüber der Aufklärung hervorgehobene Sinn für das Partikuläre, ja streckenweise sogar Traditionelle, wenn es beispielsweise um lokale Traditionen oder um die Begründung eines Wirtschaftsethos geht, um die Bildung kleinräumiger Identitäten zu stützen.
3. Schließlich läßt sich eine *Abkehr vom Fortschrittsoptimismus sozialstaatlicher Gesellschaftssteuerung* beobachten, wie er zuletzt die Politik der inneren Reformen etwa der Johnson-Administration in den USA und der Regierung Brandt Anfang der 70er Jahre beseelte. Die dominierende Weltsicht betont die Komplexität und Interdependenz der sozialen und politischen Zusammenhänge, die sich weit eher durch Begriffe wie Selbstorganisation oder Vernetzung denn durch Konzepte der Planung und Systemsteuerung begreifen lassen. Eine bloß reaktive, sich auf einigermaßen überschaubare Handlungsketten und schrittweise Verbesserungen beschränkende Politik hat wiederum an Kredit gewonnen gegenüber hochtrabenden Entwürfen umfassender Reformen.

Nimmt man diese drei Ernüchterungen und die daraus folgenden Orientierungen an der Endlichkeit der Welt, der Solidarität kleinerer Lebenskreise und der inkrementalen Politik zusammen, so werden darin Elemente sichtbar, die der im 19. Jahrhundert entwickelten katholischen Weltauffassung keineswegs fremd sind. Die skizzierten Ernüchterungen betreffen auch nicht die Religion, sondern öffnen im Gegenteil erneut Räume für religiöse Erfahrungen und Deutungen. Dennoch scheinen sich die wiedererwachten religiösen Interessen nicht auf die Kirchen zu richten, sondern eher abseitige Angebote zu bevorzugen, die Reduktion von Komplexität — so auch der Fundamentalismus — oder ‚Ganzheitserfahrung‘ versprechen. Worauf ist das zurückzuführen?

Beim Versuch einer Beantwortung dieser Frage ist zunächst auf eine dritte Entwicklung hinzuweisen, die in den letzten 25 Jahren manifest geworden ist, nämlich eine zunehmende *Individualisierungstendenz*, verbun-

⁹ Nach J. Berger, Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie, in: Soziale Welt 39 (1988), 224–236.

den mit einer weitgehenden *Entkoppelung von Religion und Familie*¹⁰. Letztere läßt sich verdeutlichen anhand der Antworten auf eine Frage, die Mitte der 80er Jahre im Rahmen einer Führungskräftebefragung gestellt wurde: „Wie halten Sie es bezüglich des Glaubens mit Ihren Kindern. Was trifft bei Ihnen persönlich am ehesten zu?“ Nur 5% der befragten Eltern wählten die Antwortvorgabe: „Der Glaube ist etwas, worüber wir nicht frei verfügen können; deshalb tue ich alles, um meine Kinder zum Glauben zu bringen“; 34% wählten die Aussage: „Ich versuche, durch Wort und Tat meine Kinder von meinem Glauben zu überzeugen, aber letztlich liegt die Entscheidung bei ihnen“; 55% stimmten der Äußerung zu: „Ich habe meine Kinder taufen und in Religion unterrichten lassen, stelle ihnen dann aber frei, wie sie sich zum Glauben verhalten“; 6% schließlich wählten die Aussage: „Ich finde, daß Glaube eine Sache der freien Entscheidung ist, in der ich meine Kinder nicht beeinflussen will; deshalb habe ich sie nicht taufen lassen“¹¹.

„Ich habe meine Kinder taufen und in Religion unterrichten lassen, stelle ihnen dann aber frei, wie sie sich zum Glauben verhalten“. Hierin kommt ein Verhältnis zur Religion zum Ausdruck, das die religiöse Erziehung zwar nicht ablehnt, aber *den Kirchen* anheimstellt, die hierfür als spezialisiert, zuständig, kompetent erachtet werden, ganz ähnlich wie man die Mediziner für die Gesundheit oder die Juristen für das Recht als kompetent erachtet. Und im übrigen muß jeder Jugendliche sich selbst entscheiden, wie er es mit der Religion halten will, sie gehört offensichtlich nicht mehr zu dem, was die Mehrheit der Eltern für ihre Kinder als so wesentlich erachtet, daß sie sich selbst dafür einsetzen. Darin kommt allerdings auch ein größerer Respekt vor der kindlichen Autonomie zum Ausdruck, was ein Grundmuster des herrschenden Individualisierungstrends zu sein scheint. Die Privatsphäre wird von allen allgemeinen Verbindlichkeiten tendenziell freigesetzt, möglicherweise in Reaktion auf die zunehmend als disziplinierend empfundene Teilhabe am wirtschaftlichen und öffentlichen Leben.

Öffentlichkeit und Privatheit treten weit stärker auseinander — und es hat den Anschein, als ob die Kirchen im wesentlichen der öffentlichen Sphäre zugeordnet würden, gegen die man sich glaubt nur noch durch Distanz behaupten zu können. Dies kommt auch in der verbreiteten Rede von ‚der Amtskirche‘ zum Ausdruck, die in auffallendem Kontrast wenigstens zum katholischen Kirchenverständnis noch unserer Jugend steht. Kirche wird immer weniger als beheimatende Gemeinschaft und damit als örtliche Kirche verstanden, sondern ‚Kirche‘ das sind ‚die da oben‘, die in Rom ein Konzil und Bischofskonferenzen oder in Würzburg eine Synode abgehalten haben. Das unterscheidet sich nicht wesentlich vom Bundestag

¹⁰ Vgl. H. Tyrell, Katholizismus und Familie — Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung, in: Religion und Kultur (Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), Opladen 1993, 126–149.

¹¹ F.X. Kaufmann / W. Kerber / P.M. Zulehner, Ethos und Religion bei Führungskräften, München 1986, 324.

oder einer Konferenz der europäischen Regierungschefs. Es geht die meisten — nämlich all diejenigen, die nicht im hauptamtlichen kirchlichen Dienst stehen und untereinander ein enges Kommunikationsnetz über kirchliche Fragen aufrechterhalten — nurmehr wenig an. Wollte man den Sachverhalt zuspitzen, so könnte man sagen, *Religion sei Privatsache, Kirche jedoch eine öffentliche Angelegenheit geworden* oder soziologischer formuliert: Kirche verselbständigt sich zunehmend als sekundäres System, während die Lebenswelt, die seit jeher den Ort religiöser Erfahrungen bildete, sich hiervon abkoppelt und — mehr oder weniger massenmedial überflutet — zu einer Gestaltungsaufgabe der Individuen und ihrer sozialen Vernetzungen geworden ist.

Ein Rückgang der Kirchenbindung ist in den meisten Ländern Europas zu beobachten, er gewinnt jedoch in der Bundesrepublik eine spezifische Form, die mit den gegebenen staatskirchenrechtlichen Verhältnissen im Zusammenhang steht. Schon aufgrund ihrer eigenen Tradition, aber erst recht aufgrund ihrer staatskirchenrechtlichen Anerkennung und Einbindung sind die Kirchen hierzulande zu hoch verrechtlichten und organisatorisch vernetzten Gebilden geworden, in denen die Hauptamtlichen — und zwar unabhängig davon, ob sie Kleriker oder Laien sind — das Sagen haben. Die vielfältigen Strukturen von Bildungs-, Gesundheits- und sonstigen sozialen Einrichtungen, die in direkter oder indirekter kirchlicher Trägerschaft stehen, lassen die beiden Kirchen mit zu den größten Arbeitgebern in der Bundesrepublik Deutschland werden. Hier hat sich in langdauernden geschichtlichen Prozessen eine Struktur gebildet, die immer stärker in Abhängigkeit von sozialstaatlichen Entscheidungen gerät, so insbesondere in den Bereichen des Kindergarten-, Gesundheits- und Pflegewesens. In ihrer Erscheinungsform sind somit die Kirchen mit ihren diakonischen Werken in vielerlei Hinsicht dem Staate ähnlich geblieben und es zum Teil stärker geworden. So kann es nicht überraschen, daß heute Kirche und Staat ähnliche Erfahrungen der Kirchen-, Politik- oder Parteienverdrossenheit machen. Während jedoch im politischen Bereich die Spannung zwischen Bürger und Politik bereits im modernen Verfassungsdenken angelegt ist, das ja eine scharfe Grenze zwischen Staat und ‚bürgerlicher Gesellschaft‘ oder Öffentlichkeit und Privatheit zieht¹², hat sich insbesondere die katholische Kirche stets als gemeinschaftliche Sozialform verstanden, die durch die gemeinsamen Wertorientierungen von Kirchenführung und Kirchenvolk in einem integrativen Sinne geprägt wird. Aus protestantischer Sicht dagegen ist das Auseinandertreten von kirchlich verfaßter Religion und individueller Religiosität weniger beunruhigend. Das Individuum gilt hier seit jeher als der entscheidende Ort des religiösen Glaubens, so daß

¹² Die Trennung dieser Sphären konnte allerdings nur in der Theorie, nie in der Praxis durchgehalten werden; sie ist unter den Vorzeichen des Wohlfahrtsstaates auch programmatisch aufgegeben worden.

eine wachsende Entfremdung von verrechtlichten Kirchenstrukturen und individueller Religiosität weniger dramatisch empfunden wird.

IV.

Die Problematik einer hochgradig verrechtlichten Kirchenstruktur wird aus soziologischer Sicht vor allem unter dem Gesichtspunkt der Glaubensvermittlung sichtbar¹³. Zu den wesentlichen Errungenschaften der Moderne gehört die Religionsfreiheit, gedacht zugleich als Freiheit zur Wahl und Praktizierung des eigenen Bekenntnisses als auch zum Verzicht auf die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft. Gegen diese basale Bedrohung des kirchlichen Monopolanspruchs hat sich vor allen Dingen die katholische Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil entschieden gewehrt, und auch dort gehörte das Ringen um die Erklärung zur Religionsfreiheit zu den dramatischsten Phasen des Konzils. Indem der Staat das Recht zum Kirchenaustritt schützt, wird jeglicher kirchliche Herrschaftsanspruch faktisch durch die Austrittsmöglichkeit begrenzt. Solange jedoch soziale Kontrollen die religiöse Konformität stützten — und das war bis zum Zweiten Weltkrieg aufgrund des hohen Grades konfessioneller Homogenität der verschiedenen Regionen weitgehend der Fall — blieb die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche in Deutschland weitgehend selbstverständlich und die Kirchenbindung je nach familialen und lokalen Traditionen mehr oder weniger ausgeprägt. Religiöse Sozialisation ereignete sich hier als Element des Hineinwachsens in die allgemein verbreiteten Sozialbeziehungen aufgrund der Aneignung von Traditionen, häufig vor allem durch Nachahmung. Dem kirchlich Beauftragten kamen in diesem Zusammenhang lediglich abgegrenzte Aufgaben (Sakramentspendung, Glaubensunterweisung) zu. Die eigentliche Hinführung zum Glauben erfolgte in den Familien in Verbindung mit einer diese stützenden und weltanschaulich ähnlich ausgerichteten Umwelt.

Die Vermischung der Konfessionen durch Vertreibung und Flucht einerseits und die zunehmende wirtschaftliche Mobilität andererseits, der wachsende Einfluß der Massenmedien, insbesondere des Fernsehens, und nicht zuletzt die ökumenischen Bestrebungen beraubten nach dem Zweiten Weltkrieg die konfessionellen Grenzen ihrer bisherigen kulturellen Plausibilität und praktischen Wirksamkeit. Landwirtschaft und Handwerk, deren traditionale Bezüge die Plausibilität des katholischen Traditionalismus gestützt hatten, wurden nunmehr voll von der Modernisierung erfaßt. In dieser Situation wurden die Familien zur entscheidenden Instanz der Glaubens-

¹³ Vgl. G. Stachel u.a. (Hrsg.), *Sozialisation, Identitätsfindung, Glaubenserfahrung*, Zürich 1979; sowie F.-X. Kaufmann / G. Stachel, *Religiöse Sozialisation*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilbd. 25, Freiburg/Br. 1980, 117–164.

weitergabe, natürlich in Verbindung mit den kirchlichen Angeboten, die aber mit dem Bedeutungsrückgang der Konfessionsschulen und der Jugendarbeit nur noch ein immer schmäler werdendes Erfahrungsfeld besetzen können. In dem Maße, als sich die Lebenszusammenhänge vor allem der jüngeren Frauen durch wachsende Schulbildung, anspruchsvolle Berufschancen und kulturelle Emanzipationsbestrebungen modernisiert haben, hat sich nunmehr auch der Zusammenhang zwischen Kirche und Familie gelockert. Das hat vor allem im Falle des Katholizismus zu verwirrenden Zwiespältigkeiten geführt: „Einerseits durch eine zunehmende Verhärtung und Exponierung der Kirchenspitze auf dem normativen Feld von Ehe, Sexualität, Empfängnisverhütung („verantwortete Elternschaft“), Abtreibung und Ehescheidung, andererseits durch eine gesteigerte, dabei ganz selektive Aufmerksamkeit und Resonanz der Öffentlichkeit für kirchliche Äußerungen auf diesem Feld, flankiert von den Themen ‚Zölibat‘ und (eigentümlich verspätet, aber besonders zwingend) ‚Frauenordination‘. Die Folge davon ist, daß Laienpublikum und Umwelt der Kirche diese immer mehr nur noch über ihre Aussagen zu Ehe und Familie zur Kenntnis bekommen: Das ehemals eher marginale Ehesakrament — von Laien sich selbst gestiftet — ist auf die Art zum bekanntesten, bzw. einzig noch bekannten Sakrament der Kirche avanciert. Und die Folge ist, daß sich die Dissonanzgefühle zur und die Anstoßnahme an der Kirche gerade hier massieren.“¹⁴

In der Konsequenz scheint die bisherige vielfältige Allianz von Kirche und Familie, welche das religiöse Sozialisationsgeschehen zuletzt getragen hat, auf breiter Front zusammenzubrechen. Wie oben (III) bereits skizziert, wird nunmehr religiöse Sozialisation zunehmend und ausschließlich von den Kirchen bzw. ihren Repräsentanten erwartet.

Damit gerät — vor allem im katholischen Falle — jedoch die Glaubensvermittlung in eine Aporie, der auf der Basis des herkömmlichen hierarchischen Kirchenverständnisses unter primär juridischer Absicherung es Status nicht zu entrinnen ist. Glaubensvermittlung setzt heute in weit qualifizierterer Weise Akte der individuellen Annahme und Entscheidung voraus. Sowohl aus theologischen wie aus soziologischen Gründen muß eine der Situation entfalteter Modernität entsprechende Gläubigkeit in den zentralen Motivstrukturen der Persönlichkeit verankert sein. Insoweit sie dort die Distanzierung von den das Individuum tendenziell überflutenden und es vereinnahmenden vielfältigen Erwartungen und Zumutungen unserer gesellschaftlichen Verhältnisse ermöglicht oder doch legitimierend erleichtert, mag darin wohl auch eine spezifisch zeitgenössische Heilserfahrung liegen. Aber wie soll das Christentum in seiner hiesigen gesellschaftlichen Verfassung für derart qualifizierte Prozesse der Glaubensvermittlung angemessene Sozialisationsbedingungen gewährleisten? Wie an anderer Stelle

¹⁴ H. Tyrell (s.o. Anm. 10), 145.

gezeigt wurde, setzt die Entscheidung zum Glauben den Aufbau religiöser Relevanzstrukturen voraus, wobei heute die Bedeutung der durch Erziehung und soziale Kontrolle *auferlegten* religiösen Relevanzen deutlich zugunsten derjenigen zurücktritt, die vom Individuum in komplexen Prozessen religiöser Sinnfindung *selbst aufgebaut* werden müssen. Der Aufbau derartiger religiöser Relevanzstrukturen vollzieht sich dabei im Rahmen von Prozessen der Identitätsentwicklung, zu denen Glaubenserfahrungen im günstigen Falle selbst beitragen können¹⁵. Glaubenserfahrungen können sich jedoch nur ereignen in einem lebensweltlichen, zwischenmenschlich vermittelten Kontext, für den die formalen kirchlichen Angebote an Gottesdiensten, Sakramentenspendung, Andachten usw. ohne zusätzliche Verstärkungen zum mindesten aus humanwissenschaftlicher Sicht nicht ausreichen.

V.

Wenn die skizzierte Diagnose in etwa die Sachlage trifft, so besteht durchaus Grund, erneut über das Verhältnis von Staat und Kirchen nachzudenken, und zwar vor allem auf seiten der Kirchen. Die traditionellen Formen der Glaubensüberlieferung scheinen ihre Grundlagen auf breiter Front zu verlieren, was sich auch auf die Bedingungen des Religionsunterrichts nachhaltig auswirkt. Kinder und Jugendliche müssen zuerst für den Glauben gewonnen werden, sie bringen ihn immer weniger von seiten des Elternhauses mit. Aber was ist an der gegenwärtigen Gestalt der Kirchen in der Bundesrepublik eigentlich anziehend, neugierig machend, gewinnend? Wo erfährt man etwas vom Charisma des Glaubens — außer bei Mutter Theresa und Frère Roger, die mittlerweile auch schon alt geworden sind? Sind diese Kirchen gutbezahlter, beamtenähnlicher Kirchendiener in der Lage, das Abenteuer einer neuerlichen Mission auf sich zu nehmen, diesmal nicht in den rückständigen Gebieten der Welt, sondern im hochgebildeten Europa? Was ist es, daß dem Christentum in dieser Konstellation noch heilwirkende Plausibilität verleiht?

Es ist nicht Aufgabe des Soziologen, diese Fragen in inhaltlicher Weise zu beantworten, aber es gibt gute Gründe für den Hinweis, daß wirksame Glaubensvermittlung auf zwischenmenschliche Beziehungen einer gewissen Intensität angewiesen ist, die heute generell rückläufig sind. In den sogenannten Individualisierungstrends steckt nicht nur die Verheißung einer für manche schon schal werdenden, weil beliebigen Freiheit, sondern auch eine Not, die Not, nicht mehr zu festen mitmenschlichen Bindungen

¹⁵ Vgl. F.-X. Kaufmann, Glaube und Kommunikation: Eine soziologische Perspektive, in: D. Wiederkehr (Hrsg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes — Konkurrent oder Partner des Lehramtes?, Freiburg/Br. 1994, 132–160.

zu finden, obwohl man sich nachhaltig danach sehnt. Die christliche Botschaft müßte sich heute wohl in neuen Lebensweisen und neuen Sozialformen äußern, die auf bestimmte Nöte der Zeit bessere Antworten geben als die herrschenden. Eben dies war die große Leistung der Orden im Laufe der abendländischen Kirchengeschichte. Aber die Orden sind durch das Zweite Vatikanische Konzil stiefmütterlich behandelt worden. Sie haben einen Teil ihrer Autonomie eingebüßt und sind vielerorts domestiziert, in die flächendeckende Pastoral der Diözesen eingeordnet worden. Das hat ihnen geschadet. Die Überalterung der meisten religiösen Gemeinschaften, insbesondere der Frauengemeinschaften, schlägt sich auch in einer sinkenden Fähigkeit nieder, katholische Einrichtungen des Bildungs-, Gesundheits- und Sozialwesens mit christlichem Geist zu erfüllen. Zwar ist an ihre Stelle eine bemerkenswerte Qualifizierung katholischer Laien getreten, wie es sie so vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht gegeben hat. Aber das Verhältnis zwischen Klerus und hauptamtlichen Laienmitarbeitern ist weitgehend ungeklärt. Die hauptamtlichen Mitarbeiter verdrängen zudem die ehrenamtlichen im Rahmen der wenigen Möglichkeiten der Laienrepräsentation im Rahmen der katholischen Kirche. Und man muß gerechterweise sagen, daß auch die Hauptamtlichen für dieses Engagement häufig einen Teil ihrer Freizeit opfern, also in diesem Sinne ebenfalls ehrenamtlich tätig sind. Nicht selten füllen sie auch Lücken, die aus der fehlenden Bereitschaft zum ehrenamtlichen Engagement der ‚wirklichen‘ Laien resultieren.

Der Rückgang der Bereitschaft zum ehrenamtlichen Engagement, der ja nicht auf die Kirchen beschränkt ist, sondern wiederum auch die Politik betrifft, hat mit einer Umstrukturierung der Erwartungen zu tun. Das aus den staatskirchenrechtlichen Verhältnissen resultierende hohe Kirchensteueraufkommen ermöglicht den Kirchen in Deutschland, einen weit größeren Stab an Hauptamtlichen zu beschäftigen als in den Kirchen der übrigen Länder; da sehen viele die Notwendigkeit des ehrenamtlichen Engagements auch nicht mehr ein. Religionssoziologische Untersuchungen in den Niederlanden lassen zwar ebenfalls ein Schrumpfen des Anteils der Kirchengesunden in allen Konfessionen erkennen, aber der Anteil der Kirchengesunden, die sich im Rahmen ihrer Kirche und von deren Einrichtungen ehrenamtlich engagieren, bleibt wesentlich höher als in der Bundesrepublik. Wahrscheinlich spielt hier der unterschiedliche Finanzierungsmodus der Kirchen eine erhebliche Rolle.

Die Vorstellung, man könne durch pragmatische Veränderungen von Kirchenstrukturen, Finanzierungsmodi und anderem mehr die missionarische Potenz der Kirchen wiederherstellen, greift allerdings viel zu kurz. Pragmatische Überlegungen, wie sie durch soziologische Beobachtungen und Analysen nahegelegt werden, können für kirchliche Programme und kirchliches Handeln lediglich subsidiäre Bedeutung gewinnen. Entscheidend ist die Frage, ob sich vom theologischen Selbstverständnis der Kirchen her Gesichtspunkte entwickeln lassen, die eine Veränderung kirchlicher Struk-

turen und Verhaltensweisen nahelegen, die den gewandelten Bewußtseins- und Problemlagen der ausgehenden Moderne eher angemessen erscheinen.

Zu den sich durchhaltenden Problemstellungen im Werk Hermann Josef Pottmeyers gehört die Frage nach einem zeitgemäßen Kirchenverständnis, ja vielleicht ist dies seine zentrale Frage überhaupt. Ausgehend von der Rekonstruktion des Kirchenverständnisses des Ersten Vatikanums hat er mit besonderer Subtilität Kontinuität und Wandel des Kirchenverständnisses durch das Zweite Vatikanum untersucht und verdeutlicht¹⁶. In dem von ihm mitherausgegebenen Handbuch der Fundamentaltheologie finden sich zwei Beiträge, welche als Schlüssel für das hier gesuchte neue Kirchenverständnis gelten können¹⁷. Während das Erste Vatikanum die Wahrheit der kirchlichen Offenbarung und damit die Glaubwürdigkeit von Kirche vor allem durch formale Beweisführungen gegen die modernistische Kritik abzusichern suchte, hat — so Pottmeyer — das Zweite Vatikanum eine wesentlich komplexere Plausibilisierung der Glaubwürdigkeit von Kirche im Auge: „Die Glaubwürdigkeit des Christentums wird vom Vatikanum II im Unterschied zum Vatikanum I nicht nur als Ergebnis einer argumentativen Vermittlung thematisiert, sondern als Aufgabe des tätigen Glaubwürdigwerdens der Kirche und ihrer Glieder als Zeugen des Reiches Gottes. Indem die Kirche und ihre Glieder der kritischen und fordernden Norm der Reich-Gottes-Botschaft unterstellt werden, werden diese Botschaft und ihre Inhalte als der eigentliche objektive Glaubwürdigkeitsgrund des Christentums herausgestellt.“¹⁸ Die Glaubwürdigkeit der Kirche wird hier also — und dies entspricht genau der gegenwärtigen gesellschaftlichen Erwartung — an der Zeichenhaftigkeit ihrer eigenen Praxis gemessen. Kein autoritatives Argument kann den Glauben mehr erzwingen, sondern nur die demütige Überzeugungsarbeit einer die Wahrheiten des Christentums bezeugenden Praxis. Pottmeyers Bestreben gilt der Auslegung dieser Zeichen der Glaubwürdigkeit im Anschluß an die Dokumente des Zweiten Vatikanums. Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Entfaltung der *Communio* Ekklesiologie zu, wobei *Communio* hier stets in doppeltem Sinne einer Gemeinschaft der „Vielfalt der Ortskirchen“ und der dialogischen Gemeinschaft der Gläubigen untereinander verstanden

¹⁶ Vgl. H.J. Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Der Einfluß des Ersten Vatikanums auf die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und Neurezeption des Ersten Vatikanums im Lichte des Zweiten Vatikanums, in: G. Alberigo / Y. Congar / H.J. Pottmeyer (Hrsg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 89–110. Ders., Kirche — Selbstverständnis und Strukturen, in: Ders. (Hrsg.), Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft, München / Zürich 1989, 99–123.

¹⁷ Vgl. H.J. Pottmeyer, Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums, in: HfTh 4, Freiburg/Br. 1988, 373–413; Ders., Die Frage nach der wahren Kirche, ebd., Bd. 3, Freiburg/Br. 1986, 212–241.

¹⁸ Pottmeyer, Zeichen und Kriterien (s.o. Anm. 17), 388f.

wird¹⁹. Dieses ekklesiologische Programm führt dazu, daß als Zeichen der Glaubwürdigkeit von Kirche nicht nur die zeugnishaften Verhaltensweisen ihrer Mitglieder, sondern auch die Strukturen der Kirche selbst gelten müssen: „Für die Glaubwürdigkeit unserer Kirche, auf die es in einer missionarischen Situation so sehr ankommt, zählt nicht nur das persönliche Zeugnis. Zu ihrer Glaubwürdigkeit gehört auch die *Glaubwürdigkeit der Strukturen* und der Weise, wie wir in der Kirche miteinander umgehen. Wie wollen wir einer von Angst und Mißtrauen regierten Menschheit zurufen, zu wahrer Geschwisterlichkeit zu finden, wenn wir ihr nicht das Zeugnis einer geschwisterlichen Kirche geben, einer Kirche, die schon jetzt Zeichen und Vorschein des Reiches Gottes sein soll, in dem Geschwisterlichkeit herrscht!“²⁰ Damit sind Entwicklungsrichtungen angedeutet, die allerdings einer Konkretisierung im Hinblick auf die Praxis an konkreten Orten und zu bestimmten Zeiten bedürfen.

Auch in Deutschland gibt es zweifellos stärkere Ansätze christlicher Vergemeinschaftungsformen, als die massenmedial verzerrte öffentliche Wahrnehmung weiß. Auch in theologischer Hinsicht finden sich Konkretisierungen, die hoffen lassen²¹. Aber diese ekklesiologischen Entwürfe bleiben doch kirchenzentriert, sie nehmen die externen Restriktionen, die von der Vernetzung der Ortskirchen in die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse ausgehen, nicht systematisch in den Blick.

Zu ihnen gehören nicht zuletzt die staatskirchenrechtlichen Verhältnisse. In der Bundesrepublik stellt sich meines Erachtens mehr und mehr die Frage, ob und wie das große personelle und finanzielle Engagement im Bereich der Wohlfahrtseinrichtungen verschiedenster Art in Zukunft noch aufrecht erhalten werden kann und soll. Da auf der einen Seite die staatlichen Regulierungen wachsen und auf der anderen Seite die Zahl der Menschen, die die Praxis dieser Einrichtungen aus christlichem Geiste prägen können augenscheinlich zurückgeht, scheint hier eine allmähliche Frontbeugung angezeigt. Auch über die Frage der zukünftigen Kirchenfinanzierung sollte trotz der unbezweifelbaren administrativen Zweckmäßigkeit des bestehenden Systems weiter nachgedacht werden. Die primäre Frage lautet allerdings nicht, wie der gegenwärtige komfortable Rechtsstatus zu verändern sei, sondern wie es den Kirchen gelingen kann, erneut in ein besseres Wechselverhältnis zur Lebenswelt ihrer Mitglieder zu gelangen und missionarische Glaubwürdigkeit zu entfalten. Ihre starke gesellschaftliche Stellung ‚bezahlen‘ die Kirchen heute mit einer Fülle öffentlicher Aufgaben,

¹⁹ Zum zweitgenannten Aspekt vgl. die sachnahen Analysen der Kommission 8 „Pastorale Grundfragen“ des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken: Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?, Bonn 1991 — veröffentlicht in: Berichte und Dokumente des ZdK, Heft 90, März 1994.

²⁰ Pottmeyer, Kirche — Selbstverständnis und Strukturen (s.o. Anm. 16), 119.

²¹ Vgl. M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992; S. Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz 1992.

deren religiöser Charakter immer mehr zurücktritt. Der wahrnehmbaren Kirche fällt es so aus strukturellen Gründen immer schwerer, als religiöses Zeichen, als ‚Sakrament‘ wahrgenommen zu werden. Vor dem Hintergrund dieser Herausforderungen rechtfertigt sich auch die Frage, inwieweit die gegenwärtigen rechtlichen Gegebenheiten dem kirchlichen Auftrag noch förderlich sind.